علل گرایش شیخ مفید و سید مرتضی به عقل‌گرایی اعتزالی در قرن چهارم هجری

عظیم رضوی صوفیانی [1]؛ ناصر گذشته [2]

[1] کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران؛ [2] استادیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۸/۱۰-تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۱۱/۰۳)

چکیده

این مقاله به منظور درک ریشه‌های گرایش شیعهٔ امامیه به عقل‌گرایی اعتزالی به بررسی علل گرایش دو متکلّم بزرگ امامیّه شیخ مفید و سید مرتضی علم‌الهدی - پیشوایان امامی سدهٔ چهارم هجری ـ به عقل‌گرایی اعتزالی می‌پردازد. هر چند گرایش شیعه امامیّه به عقل‌گرایی اعتزالی با مجادلات فراوان همراه بود اما سرانجام این گرایش در قرن چهارم هجری در سایهٔ حکومت و حمایت آل بویه به وسیلهٔ این دو متکلم به ثمر نشست. برای این پیوند عواملی همچون غیبت امام مهدی (عج)، نیاز جامعهٔ امامیّه به دانش کلامی نظام مند در جهت بقای خود، همگرایی سیاسی میان شیعه و معتزله، سازگاری فکری سیدمرتضی و شیخ مفید با مبانی اعتزالی و البته پیوندهای کلامی و تاریخی میان این دو فرقه که سابقهٔ آن به پیش از سدهٔ یاد شده می‌رسیده است، مطرح می‌شود.

کلید واژه‌ها: شیعهٔ امامیّه، معتزله، عقل اعتزالی، شیخ مفید، سید مرتضی.

طرح مسئله

بررسی روند تاریخی فرقه‌های متعدّد و متکثّر ادیان، درک روابط میان این فرقه ها، تأثیرات و تأثّرات میان آنها و تبیین سیر تکامل مستمر و همیشگی آنها همواره مورد امعان نظر پژوهشگران تاریخ ادیان و مذاهب بوده است. درون مایهٔ اصلی این پژوهش روند تاریخی شیعهٔ امامیّه و داد و ستدهای کلامی‌اش با معتزله در زمان و مکانی خاص

*. نویسنده مسئول؛ نشانی الکترونیکی: razaviazim@yahoo.com .

(دوران آل بویه در قرن چهارم و قلمرو تحت حکومت آنها) و به وسیلهٔ افرادی خاص و بانفوذ همچون شیخ مفید (۳۳۶ـ۴۱۳ق) و سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵ـ۴۳۶ق) است.

همواره چالشی میان مبانی شیعهٔ اولیه همچون باطن گرایی، ولایت و در نتیجه عقل معطوف به ولی و آنچه در مبانی کلامی بعدی این فرقه پس از قرن چهارم و به خصوص آنچه تحت تاثیر معتزله ظهور کرد (مکدرموت، ۵۲۱، ۵۲۲؛ مادلونگ، ۱۳۱ـ۱۳۳؛ رضوی، ۲۹ـ۴۱) وجود دارد. اصول معتزله در اهمیت دادن به عقل به عنوان حجّت معرفت شناسانه و تاکید بر نقش قوهٔ عقل به عنوان بالاترین منبع کسب معرفت و حتی مقدم بر وحی (قاضی عبدالجبار، ۷۰، ۸۹ـ۸۸، ۵۶۵؛ زمخشری، ۵۹۱/۱) مغایرتی کامل با اصول عرفانی و صوفی مسلکانهٔ شیعه در وابستگی همه جانبه‌اش به امامان(ع) دارد (کلینی، ۲۵۰/۱ـ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۷۵، ۳۲۱، ۳۲۸، ۲۰۸/۲؛ نهج‌البلاغه، ۶۳۵). از سوی دیگر اعتزالیان بر نقش اندیشه ـ قسمی از اندیشهٔ دینی که هدفش رسیدن به «معرفت» است (قاضی عبدالجبار، ۴۵) ـ تأکید می‌کنند و به شدّت با دریافتهای تقلیدی مخالفند، زیرا که این نوع دریافت‌ها را دفع کننده ضرر و اضطرار انسانها نمی‌دانند (همو، ۶۸ـ۶۹) و به این ترتیب تفکر شخصی به معنای تفکر استدلالی، نظری و عقلی در امور دینی، در مکتب اعتزال اکیداً مورد تأیید است.

اما نگاه ائمهٔ شیعه(ع) به عقل نگاهی ابزاری بود، و آن را منبع مستقلی برای معرفت نمی‌دانستند، و تأکید آنها بر ایمان پیروانشان بود و حتی علم و دانش را ثمره ایمان می‌دانستند؛ زیرا که ایمان را روشن‌ترین راه‌ها و نورانی‌ترین چراغ‌ها تلقی می‌نمودند (نهج‌البلاغه، ۴۸۹). ائمهٔ شیعی(ع) همیشه خاطرنشان می‌کردند که خدا را با عقل خود ارزیابی مکنید و حیطهٔ غیب، حیطه‌ای غیر قابل دسترس برای عقل است (همو، ۲۳۰ـ۲۳۶). آنان همواره قلمرو دین را قلمرو وحی می‌دانستند و نه عقل، زیرا عقل را بدون علم و معرفت بی‌حاصل تلقی کرده (کلینی، ۳۳/۱) و آن را ابزاری (همو، ۳۳/۱) در جهت رسیدن به علمی (علم به باطن امور یا حکمت) در نظر می‌گرفتند که تنها در اختیار خودشان بود (همو، ۴۲/۱). از این منظر شاهد پدید آمدن فرایندی تأویلی هستیم که در برابر تفسیر قرار می‌گیرد یعنی شناخت و بیان ظاهر (تفسیر) در برابر شناخت و بیان باطن و خروج از ظاهر (تأویل) (همو، ۲۷۸/۱ـ۲۷۹)؛ به عبارت دیگر یافتن معانی باطنی ظاهر، که در طول یکدیگرند (یثربی، ۲۱۳). در نظام شیعی با وجود امام به عنوان عالی‌ترین مرجع شریعت جایی برای استدلال عقلانی در الهیّات فراعقلانی

و تفکر شخصی در آن حوزه‌ها وجود ندارد (مدرسی طباطبائی، ۲۰۴). حال این سوال مطرح است که چرا شیعۀ امامیّه و در رأس آن متکلّمان مورد نظر این پژوهش به این نظام خشک عقلی و دارای کمترین انعطاف روی آوردند در حالی که شاخصه‌های اصیل و بنیادین امامیّه و یا دست کم بسیاری از آنها چنین چیزی را برنمی‌تابد؟

عوامل گرایش شیعه (در اینجا تمرکز بحث بر روی فرقه‌ی امامیّه است) را به اصول کلامی اعتزال (کانون توجه در اینجا عقل اعتزالی است) که صورت تکوین یافته و تثبیت شدۀ آن را در قرن چهارم و در افکار شیخ مفید و سید مرتضی می‌توان یافت در چند شاخصه می‌توان جستجو نمود. باید یادآور شد که شیعه حتی در نهایت عقل‌گراییش که آن را می‌توان در آثار سید مرتضی جستجو نمود (مادلونگ، ۱۳۴)، حجیّت معرفت شناسانه عقل را به طور کامل نپذیرفت و در مسائلی که مهمترین آن عبارتند از امامت (سید مرتضی، *جمل العلم*، ۱۳ـ۱۴)، ضرورت وجود امام (همو، *رسایل*، ۳۹۵/۱ـ۳۹۸، ۳۱۰ـ۳۱۴، ۲۹۴/۲) و عصمت امام (همو، *الذخیره*، ۴۲۹؛ *جمل العلم*، ۱۳۹) از عقل اعتزالی فاصله گرفت.

۱. سیاست آل بویه در ایجاد موازنۀ قدرت

آل بویه پس از دستیابی به قدرت و به خصوص پس از تصرّف بغداد در سال۳۳۴ق (ابن مسکویه، ۱۱۷/۶) و به دست آوردن مشروعیت دینی از خلیفۀ وقت (همو، ۱۱۹/۶؛ *مجمل التواریخ*، ۳۹۲) در جهت ایجاد موازنۀ قدرت میان شیعیان (که شامل خودشان نیز می‌شد نکـ : عبدالجلیل قزوینی، ۴۵۸) و سنّیان و به علت در اقلیّت بودن همیشگی شیعیان، ناگزیر به تشویق و حمایت همه گروه‌ها و جنبش‌های مقابل اهل سنّت بودند، البته تا جایی که زمام امور از دستشان خارج نگردد و موجودیّت خود آنها به خطر نیافتد. در میان گروه‌ها و مذاهب، علاوه بر فرقه‌های گوناگون شیعه، معتزله گزینۀ بسیار مناسبی برای این امر محسوب می‌شد زیرا:

۱.۱. اکثر مذاهب اهل سنّت به جز حنفیان به طور محدود (مقدسی، پاورقی مترجم، ۵۰/۱) حنبلیان به طور خاص، که مخالفان جدّی شیعیان بوده و به همراه شیعیان اکثر جمعیت بغداد را تشکیل می‌دادند (همو، ۱۷۴/۱)، با این مکتب میانه‌ای نداشتند.

۲.۱. سابقۀ ائتلاف میان معتزله و شیعه از قرن سوم هجری وجود داشت (نیومن، ۱۴۱؛ مادلونگ، ۱۲۲) و این امر راه را برای پیوند این دو گروه در جهت مقاصد آل بویه تسهیل می‌نمود.

۳.۱. استحکام مبانی کلامی معتزله و اصول عقل‌گرایی حاکم بر آن که منطبق بر روح و جریان حاکم بر عصر آل‌بویه و موازی با آن بود. قرن چهارم هجری عصری بود که در آن بالندگی فرهنگی و رشد چشمگیر علوم در عرصه‌های گوناگون دینی و غیر دینی رخ داد و نه تنها در قلمرو فرمانروایی آل بویه که سایر حکومت‌های محلی مستقل نیز در این قرن و حتی پیش از این تاریخ چنین شکوفایی فرهنگی را تجربه می‌کردند (کرمر، ۳۸۵ـ۳۸۶) (هرچند بخشی از شکوفایی این قرن به تسلط معتزله بر آن بستگی داشت؛ یعنی نوعی رابطه ی دو طرفه). در آن برهه پیوند میان معتزله و تشیّع جریان کلی امور را به نفع آل بویه تغییر می‌داد.

لازم به ذکر است که در اینجا ائتلاف میان عموم فرقه‌های شیعه ـ و نه فرقهٔ خاصی ـ با مکتب معتزله مدّ نظر است زیرا که جریان سیاسی اهداف خود را در هر فرقه‌ای و به هر وسیله‌ای جستجو می‌کند و آل بویه نیز جهت سنگینی کفهٔ قدرت به نفع خود از تمام فرقه‌های شیعه بهره برد، هر چند توجه اصلی آنها معطوف به فرقه امامیّه بود (همو، ۱۰۹) در حالی که خود در اصل، شیعه زیدی بودند (عبدالجلیل قزوینی، ۴۵۸). دلیل این امر را باید در نداشتن امام حاضر در مذهب امامیّه که سبب تنظیم آهنگ سازش در بالاترین سطوح حکومت می‌شد (کرمر، ۱۰۹) و البته کثرت نسبی جمعیت این فرقه نسبت به دیگر فرقه‌های شیعه در عراق و ایران (فقیهی، ۴۵۰) جست.

از طرف دیگر در این قرن شاهد دو گرایش در رویکرد کلی معتزلیان برای یافتن مقبولیت در میان عموم مسلمانان هستیم که هرچند پیش از این نیز وجود داشت اما گستردگی آن در این عصر چشمگیر است. از یک سو علاقه بسیاری که معتزله به فقه از خود نشان می‌دادند (کرمر، ۱۲۰) و از سوی دیگر تلاش پیگیر آنها در تفسیر قرآن (متز، ۲۲۶/۱). این دو گرایش راه را برای سازش دو فرقه هموار می‌کرد. در این عصر ارتباط میان فقیهان و قاضیان حنفی که ستون کلی پایهٔ مذهبی آنها بر خردگرایی و نرمش مذهبی استوار بود (مقدسی، پاورقی مترجم، ۱۷۶/۱) با معتزلیان تشدید شد و حتی بعضی از بزرگان معتزله از شاگردان فقهای حنفی بودند (ابن مرتضی، ۱۱۳). در مورد دوم باید گفت که قرآن همواره به عنوان مهمترین مرجع استشهاد و استناد، به وسیله تمامی فرقه‌ها جهت اثبات دعاوی ایشان ـ بنابر علایق و پیش فرض‌های ذهنی آنها ـ مورد تفسیر و تأویل قرار می‌گرفت. در این دوران به دلیل شدّت یافتن تحرّک اجتماعی ـ سیاسی ـ علمی معتزلیان، نیاز به مستند نمودن آراء و عقایدشان با آیات قرآنی بیشتر

احساس می‌شد. تفسیر علی بن عیسی رمّانی (د ۳۸۵ق) (سیوطی، ۶۸ـ۶۹؛ ابن مرتضی، ۱۱۰)، تفسیر ابوبکر نقّاش (د ۳۵۱ق) (سیوطی،۸۰ ـ۸۱)، تفسیر عبدالله اسدی معتزلی (د.۳۸ ق) (همو، ۶۳)، تفسیر عبدالسلام قزوینی (د ۴۸ق) (همو، ۵۶ـ۵۷) نمونه‌ای از گرایش معتزلیان به مستند نمودن اصول خویش جهت مقبولیّت عام آن است. هر چند این تفاسیر به طور طبیعی و با توجه به مخالفت اهل سنّت با اکثر پیش فرض‌های معتزله، همواره با ضدیّت و خصومت آنها مواجه بوده است (ابن قتیبه، ۱۹ـ۷۱).

فرقهٔ کلامی دیگر در عصر آل بویه، اشعریان بودند که توسط ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق) بنیان نهاده شد و البته همواره در محدوده‌ی اهل سنّت محصور ماند (کرمر، ۱۱۷) و شیعیان بدان رغبتی نشان ندادند. این مکتب هرچند در آن دوران توسط ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق) به طرز ماهرانه‌ای دفاع می‌شد اما در اثنای قرن چهارم هجری بدان حد قدرتمند نگشته بود که درخور معارضه گردد، و تا حدود سال ۳۸۰ق در همه عراق انتشار نیافته بود (متز، ۱/ ۲۳۵).

خلاصه آن که معتزله در زیر سایهٔ آل بویه و به واسطهٔ پیوند با تشیّع، تحرّک و گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت. به عنوان نمونه در سرزمین ری در زمان وزارت هجده سالهٔ صاحب بن عبّاد در آنجا (وزارت: ۳۶۷ـ۳۸۵ق) فعالیت معتزلیان بسیار چشمگیر بود و وی نهایت کوشش خود را برای هدایت مردم به سوی این مکتب به کار برد (مقدسی، ۵۹۷/۲)، چنان که عبدالقاهر بغدادی دربارهٔ ابوهاشم جبّایی می‌گوید: «بسیاری از معتزلهٔ روزگار ما به سبب دعوت صاحب بن عبّاد بر آیین او هستند» (بغدادی، ۱۸۷). ابن عبّاد امور حکومتی را به هم‌کیشان خود واگذار نمود؛ به طور مثال، قاضی عبدالجبار همدانی را در سال ۳۶۷ق به سمت قاضی القضات ری و همه سرزمین‌های تحت فرمان مؤیدالدوله منصوب کرد (ابن اثیر، ۸/ ۶۹۴). در نقاط دیگر نیز وضع به همین گونه بود و زمینهٔ نفوذ معتزله در دستگاه حکومتی حتی تا بالاترین مناصب گشوده شده بود. اوج این رویّه، انتصاب عبیدالله بن احمد معتزلی (د ۳۸۱ ق) در سال ۳۶۰ق به قاضی القضاتی خلافت سنّی مذهب بود (ابن جوزی، ۵۴/۷).

تفاهم میان معتزله و شیعه در بغداد را می‌توان در فرمان القادر به سال ۴۰۸ ق دریافت. به گفته ابن جوزی او فقهای حنفی مذهب را «از سخن گفتن، تدریس و مناظره براساس مذهب اعتزال و شیعی‌گری نهی کرد»(همو، ۷/ ۲۸۷). این فرمان به خوبی نشان می‌دهد که در آن روزگار معتزله و یا بسیاری از آنها شیعه بوده‌اند و یا تشیّع و اعتزال را

با یکدیگر تلفیق کرده بودند (محسن، ۹۰). مقدسی نیز می‌گوید: «شیعیان مناطق عمان، صعده و مردم سروات و کرانه های حرمین (مکه و مدینه) معتزلیانند» (مقدسی، ۱۳۵/۱)؛ «در شهرستان مرکز اقلیم تشیّع افراطی همراه با خلق قرآن رایج است» (همو، ۵۲۴/۲)؛ «نیمی از مردم اهواز شیعی‌اند... و بیشتر اهواز چنینند [معتزلیند]» (همو، ۶۲۰/۲). از این سخنان چنین برمی‌آید که درآن عصر پیوند میان شیعیان و معتزلیان امری عادی بوده است، ضمن اینکه اگر کتب معتزله توسط قاضی جعفر بن عبدالسلام (د ۵۷۳ق) متکلّم و پیشوای زیدیه یمن به آنجا انتقال نمی‌یافت، حوادث قرون پنجم و ششم هجری میراث معتزله در عراق را از میان می‌برد (محسن ،۹۰).[۱]

۲. غیبت امام دوازدهم(عج) و پیامدهای آن

در سال ۲۶۰ق امام یازدهمِ امامیّه(ع) درگذشت (ابن اثیر، ۲۷۴/۷) و غیبت امام دوازدهم (عج) آغاز گشت. شیعیان در بادی امر انتظار داشتند که سلسله امامان تا پایان جهان استمرار یابد و چنین وضعی برایشان غیر قابل هضم می‌نمود (نکـ : نعمانی، ۳۰، ۳۲، ۱۴۶، ۲۶۶؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ۴/۱). غیبت امام به عنوان منبع و رکن دین و حجّت خداوند بر بندگان (کلینی، ۲۵۰/۱ـ۲۵۱) شک و تردیدهای بسیاری را در جامعه‌ی امامیّه ایجاد نمود، طوری که پس از غیبت نزدیک به دوازده گروه رقیب به وجود آمدند (هالم، ۷۴). این شک و تردید نه تنها به مرور زمان برطرف نگشت بلکه این وضعیت به طور روزافزونی حتی تا پایان دههٔ چهارم قرن چهارم هجری در میان شیعیان امامیّه در عراق و سایر نقاط ادامه داشت (در عراق: نعمانی، ۳۰ـ۳۲، ۱۴۶، ۲۶۶؛ در خراسان: ابن بابویه، کمال‌الدین، ۱/ ۴ـ۵). این شک و تحیّر همان وضعی است که در تاریخ شیعه به عنوان «حیرت» از آن یاد می‌شود (نعمانی، ۳۰، ۳۲، ۱۴۶، ۲۶۶؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ۴/۱). تأثیر غیبت امام در جامعه امامیّه بسیار عمیق و تا حدّی خطرناک بود.

در دوران حیرت بسیاری از امامیّه تغییر مذهب دادند (نعمانی، ۳۲ـ۳۴، ۴۲، ۵۰، ۱۶۳، ۱۷۸ـ۱۸۸، ۲۱۵ـ۲۱۶، ۳۰۳، ۳۴۶ـ۳۴۷؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ۳۵/۱؛ گرویدن به مذهب اسماعیلیه: قاضی نعمان، ۳۳ـ۳۴؛ گرویدن به مذهب زیدیه: توحیدی، ۱۵/۲)،

۱. زیدیان سند مذهب زیدی را از طریق واصل بن عطا به محمد بن حنیفه و از طریق او به علی بن ابی طالب(ع) می‌رسانند (ابن مرتضی ، ۷).

به خصوص فرقه اسماعیلیه از این فرصت به خوبی استفاده نمود (متز، ۴۸/۲). هرچند محدّثان شیعی به تدریج با توسّل به احادیث این غائله را از میان بردند و جامعه امامیّه از نو قدرت و توان خویش را بازیافت (البته نباید از محرّک‌های تاریخی ـ سیاسی و روی کارآمدن آل بویه در آن عصر و توجه‌ی ایشان به امامیّه غافل بود)، اما بزرگان و عموم شیعیان امامیّه پس از دوران حیرت (تقریباً از نیمه قرن چهارم هجری به بعد) دیگر به انتظار بازگشت قریب‌الوقوع امام نبودند و تشیّع دوازده امامی شکل کامل خود را در قرن چهارم پیدا کرد (هالم، ۸۱).

اما شیعهٔ امامیّه به ناچار از آن زمان به بعد و حتی مدت‌ها پیش از این تاریخ (دوران اختلاف مکتب بغداد و قم (نیومن، ۲۷۱)) با مسأله‌ای اساسی دست به گریبان بود و آن آیندهٔ جامعه امامیّه پس از غیبت امام و فقدان منبع و حجیّت دینی شیعیان برای رجوع به ایشان بود. طبیعی بود که پس از گذار تدریجی از دوران «حیرت» و قبول عدم بازگشت قریب‌الوقوع امام، بیشتر قدرت ائمه(ع) به علما تفویض گردد. ولایت علمای امامیّه از دستورات امام دوازدهم (عج) به پیروانش استنتاج می‌گشت (مادلونگ، ۱۸۶)؛ همچون، «امّا الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فإنّهم حجّتی علیکم و أنا حجّة الله علیهم» (ابن شعبه حرّانی، ۹۶۴). اما اختلاف قدیمی در اینجا باز هم سر برآورد و آن اختلاف میان مرجعیّت علمای حدیث‌گرا و عقل‌گرا بود. البته این اختلاف در قرن چهارم هجری به شدّت و حدّت اختلاف میان قم و بغداد در قرن سوم هجری (نیومن، ۲۷۱) نبود و حساسیت زیادی را برنیانگیخت، زیرا که جامعه امامیّه هم وارد مرحله‌ای در دوران تکامل خویش شده بود که لزوم تغییر در خویش را به خوبی احساس می‌کرد و هم در فضایی در پی راه‌حل برآمده بود که کنش‌های سیاسی و اجتماعی بسیاری از خط مشی‌های آن را جهت می‌داد. بررسی و مطالعه کتاب *التوحید* ابن بابویه (د ۳۸۱ق)، آخرین متفکر برجسته مکتب حدیث‌گرایی که آثارش بخش عمدهٔ میراث اخباریان را تشکیل می‌دهد (پاکتچی، ۶۴/۳)، ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که ابن بابویه در شرح احادیث رویکردی کاملاً تنزیهی داشته و از این رهگذر او را نمی‌توان حدیث‌گرای عقل گریز صرف قلمداد کرد.

روی کار آمدن آل بویه که خود شیعه بودند و سیاست آنها مبتنی بر خارج نمودن شیعیان از تقیّه و بنیان نهادن تشکیلات سازمانی برای آنها بود (کاهن، ۱۳) هرچند برای امامیّه فرصت مناسبی بود، اما مشکل بنیادینی را به وجود آورد که راه‌حل آن نیز به همین صورت بایستی به وسیلهٔ علمای امامیّه، به طور اساسی مورد امعان نظر قرار

می‌گرفت. آن مشکل ورود جامعهٔ امامیّه به دوران تحول فرهنگی و داخل شدن آنها در داد و ستدهای فکری اجتماع اسلامی و در عین حال عدم آمادگی آنان برای ورود به این عرصه بود. در دورانی که تحول فرهنگی به وسیله تزریق افکار نوینی در جامعه، چه از خارج قلمرو اسلامی به وسیله جریان ترجمه و چه به وسیله برخورد و تصادم افکار گوناگون در درون جامعهٔ اسلامی در حال شکل گیری است، فرقه‌ها و مذاهب اسلامی بدون دارا بودن نظام منسجم و منضبط کلامی قادر به ورود به عرصهٔ داد و ستدهای فکری نیستند. حتی فرقه‌هایی که مخالفت خویش را به طور علنی با علم کلام و به کار بردن عقل در بحث‌های اعتقادی مطرح نمودند، به رغم ادعاهای خویش دارای نظام کلامی دستگاه‌مند هستند؛ همچون اهل حدیث. اما امامیّه در دوران امامان(ع)، به دلیل دارا بودن رهبران کاریزماتیک و تفکر معطوف به امام و عدم وارد شدن در گفتمان کلامی عصر خویش ــ مگر در مواردی محدود و به وسیلهٔ اشخاصی معدود ــ فاقد چنین نظامی بود (محسن، ۸۷) و شیعیان چنین نظامی را برنمی‌تافتند (کشّی، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۸) و حتی مرجع نهایی کشف واقع برای متکلمان اولیهٔ شیعه نیز امام بود (ابن بابویه، *الاعتقادات*، ۴۳). نزد ایشان اگر چه پس از پیامبر درهای وحی نبوی بسته شده بود اما درهای الهام ولوی همچنان باز بود و آنها منبع معرفتی خویش را در مرزی ماورای عقل جستجو می‌نمودند. اما پس از غیبت امام و عدم دسترسی مستقیم به منبع معرفتی ناگهان با نوعی خلاء فکری مواجه شدند، ضمن آنکه دوران بیرون آمدن از حیرت مصادف با اوج قدرت آل بویه بود و جدل و مناظره و تصادم افکار، بخشی جدایی‌ناپذیر از جامعهٔ اسلامی آن دوره بود. وفور مکاتب و مجالس (کرمر، ۱۵۵ـ۱۵۶) نشان از روحیهٔ مردم آن عصر می‌دهد. هرچند عوام امامیّه در آن دوران چندان اهل نظر و استدلال نبودند (مفید، *الفصول*، ۱۵۶ـ۱۵۷) و ورود ایشان به صحنهٔ داد و ستدهای فکری جامعه احتیاج به زمان داشت اما بزرگان امامیّه در آن عصر همچون شیخ مفید و سید مرتضی نسبت به این جریان نمی‌توانستند بی‌تفاوت بگذرند و این دو دانشمند امامی در مبادی کلامی خویش با درجات مختلف، به روشهای کلامی معتزله اقبال نشان دادند. از دلایلی که شیخ مفید و سید مرتضی را در عهد آل بویه به سمت اعتزال سوق داد یکی این بود که معتزله تنها فرقهٔ کلامی منسجم در دوره آل بویه بود که جایگاه خاصی در آن دوره داشت و در دفاع عقلانی از مبادی اعتقادی خویش هیچ کم نداشت. شیعهٔ امامیّه در رویکرد معتزله به دین و همچنین در اصول معتزله چیزهایی یافتند که یاریگر آنها در دفاع از عقایدشان در آن دوران بود؛ به طور مثال، ایمان شیعه به وجوب نصب امام از

جانب خدا، مقدّم بر اعتقاد آنها به لطف الهی یا وجوب فعل اصلح برای خدا یا حسن و قبح عقلی بود. آنچه آنها انجام دادند استفاده از این اصول اعتزالی برای استدلال عقیده خود درباره وجوب نصّ برای نصب امام بود (محسن، ۸۷ ـ ۸۸)، هر چند نمی‌توان از سابقۀ عقل‌گرایی نزد ائمه(ع) که تأثیر خویش را بر سابقۀ ذهنی شیخ مفید و سید مرتضی نهاد چشم پوشید (نکـ : ادامه مقاله).

دلیل دیگر گرایش این دو شخصیت به اعتزال به همان دلیل سیاسی دوره آل بویه، که پیش از این یاد کردیم (مورد ۱)، باز می‌گردد. هم‌گرایی میان معتزلیان و شیعیان راه را برای شیخ مفید و سید مرتضی در جهت گرایش به اعتزال و مبادی کلامی آن گشوده بود. شاید به همین دلیل شیعۀ امامیّه به سمت کلام اشاعره گرایش نیافت. اگر چه در عراق ابوبکر باقلانی مروّج این مکتب با شیخ مفید مناظرات تندی می‌نمود (شوشتری، ۴۶۷/۱ـ۴۷۰)، اما همان طور که گفته شد مکتب اشعری در آن زمان به طور کامل استقرار نیافته بود (متز، ۲۳۵/۱) و اشعریان برخلاف معتزلیان تنها گروه سنّی مذهبان را شامل می‌شدند و با شیعیان پیوند مذهبی و البته سابقۀ تاریخی نداشتند (اشعری (د ۳۲۴ق) این فرقه را در قرن چهارم هجری بنیان نهاد).

اما شیعیان با معتزله بسی پیشتر شباهت‌های عقیدتی و پیوندهای تاریخی داشتند. شباهت‌های عقیدتی آنها، ریشه در رویکردهای عقل‌گرایانۀ ائمه(ع) دارد (نگاه کنید به تعبیرات ایشان در مورد عقل و اهمیت آن (کلینی، ۱۰/۱ـ۳۴؛ *نهج البلاغه*، ۱۱۰۵، ۱۲۲۳، ۱۲۷۸، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵؛ ابن شعبه حرّانی، ۷۰۲ـ۷۰۳) و سخنان ایشان در مسایل مربوط به توحید، عدل، اختیار و... (کلینی، ۹۱/۱ـ۲۲۵؛ ابن شعبه حرّانی، ۳۹۹، ۴۲۴، ۸۳۱) و مناظرات برخی از ایشان همچون امام رضا(ع) با پیروان ادیان غیر اسلامی و مذاهب اسلامی (ابن شعبه حرّانی، ۷۷۴ـ۷۹۳)). هر چند همان‌طور که گفته شد نگاه ایشان به عقل نگاهی ابزاری بود و با اینکه بنا به اقتضای دوران، در برخورد با مباحث کلامی عصرِ خود نگاهی عقل‌گرایانه داشتند (پاکتچی، ۱۶۳/۱۰) اما در صدد افکندن نظام کلامی ـ عقلی صرف بر پایۀ حجیّت عقل نبودند به طوری که متکلّمان را ـ چه خوب و چه بد ـ به طور مطلق رد می‌نمودند (ابن بابویه، *التوحید*، ۷۰۲).[1]

۱. أبِی رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّه قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی قَالَ قَرَأْتُ فِی کِتَابِ عَلِیِّ بْنِ بِلَالٍ أَنَّهُ سَأَلَ الرَّجُلَ یَعْنِی أَبَا الْحَسَنِ (ع) أَنَّهُ رُوِیَ عَنْ آبَائِکَ (ع) أَنَّهُمْ نَهَوْا عَنِ الْکَلَامِ فِی الدِّینِ فَتَأَوَّلَ مَوَالِیکَ الْمُتَکَلِّمُونَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا نُهِیَ مَنْ لَا یُحْسِنُ أَنْ یَتَکَلَّمَ فِیهِ فَأَمَّا مَنْ یُحْسِنُ أَنْ یَتَکَلَّمَ فِیهِ فَلَمْ یُنْهَ فَهَلْ ذَلِکَ کَمَا تَأَوَّلُوا أَوْ لَا فَکَتَبَ (ع) الْمُحْسِنُ وَ غَیْرُ الْمُحْسِنِ لَا یَتَکَلَّمُ فِیهِ فَإِنَّ إِثْمَهُ أَکْثَرُ مِنْ نَفْعِهِ.

اما پیوندهای تاریخی میان شیعه و معتزله ریشه در نیمهٔ قرن سوم هجری یعنی اندک زمانی پس از روی کار آمدن متوکّل و پناه سیاسی معتزلیان به دامان شیعیان (خیّاط، ۳۶؛ محسن، ۸۳، ۸۴) یا گرایش اعتقادی آنها به امامیّه (اقبال، ۸۷ـ۸۸)، و اوایل قرن چهارم هجری در گرایش سیاسی یا اعتقادی افرادی همچون ابن قبّه رازی (همو، ۹۴) و ابن مملک اصفهانی (همو، پاورقی ۱۳۴) که عقاید خویش را در باب اعتزال حفظ نمودند و به تشیّع پیوستند، دارد. هرچند نفوذ افراد اخیر در جامعهٔ امامیّه در آن دوران چندان زیاد نبود، اما با خاندان اصیل نوبختی در بغداد در ارتباط بودند (مادلونگ، ۱۲۱). وجود سابقه‌های تاریخی در روابط میان فرقه‌ها هرچند با مخالفت و ضدیت اکثر اعضای هر دو فرقه مواجه شود اما تأثیرات آن هرگز از بین نخواهد رفت و چه بسا پس از دهه‌ها، در عصر و فضای مناسب، این چنین سوابقی به ناگهان خود را در میان آموزه‌های مشترک دو فرقه آشکار کند تا یاریگر آنها در اتّحاد عقیدتی یا سیاسی گردد.

۳. سازگاری شخصیت علمی و اجتماعی شیخ مفید و سید مرتضی با مبانی اعتزالی آل بویه

شخصیت علمی و توانایی‌های ذهنی این دو شخصیت در مواجه با عصری که جامعهٔ امامیّه نیازمند وجود افرادی نخبه در جهت هماهنگ نمودن ارکان این جامعه با مقتضیات زمان خویش است، بسیار با اهمیت تلقی می‌شود. علاوه بر این، شخصیت اجتماعی این دو متکلم به منظور برآوردن نیازهای جامعهٔ امامیّه و یا حصول امتیاز برای این جامعه در آن برهه، بسیار حائز اهمیت است.

شیخ مفید که در زمان خویش «رئیس متکلّمان شیعه» (ابن ندیم، ۳۳۲/۵) و «پیشوای امامیّه» (ابن‌کثیر، ۱۵/۱۲) محسوب می‌شده است، در علوم مختلف دینی متبحّر بوده و به گفته ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق) بر هر پیشوایی منّتی داشت (ابن حجر عسقلانی، ۵/ ۴۱۶). تصانیف بسیار او (ذهبی، ۲/ ۲۲۵) همچون *اوائل المقالات فی المذاهب المختارات*، *تصحیح الاعتقادات*، *الافصاح فی امامة امیرالمومنین(ع)*، *الرسالة الثانیة فی الغیبة*، *رسالة فی عدم سهو النبی(ص)* در علم کلام؛ *مختصر التذکرة باصول الفقه و النقص علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی* در اصول فقه؛ *المقنعه*، *مسألة فی تحریم ذبائح اهل الکتاب* در فقه؛ در علوم قرآنی *الکلام فی وجوه اعجاز القرآن*؛ در حدیث *امالی*، *مزار* و کتاب‌های بی‌شمار دیگر، گواهی بر این مدعاست.

مهمترین خصوصیت او قدرت استدلال و جدل و مناظره در برابر حریفان بود. ابوحیّان توحیدی (د ۴۱۴ـ۴۰۰ق) که هیچ کس از زبان گزنده او برکنار نبوده است، وی را شایسته در جدل و پرحوصله و چاره جو در برابرحریف معرفی می‌کند (توحیدی، ۱۴۱/۱). ابن ندیم (د ۳۸۵ق) نیز او را باهوش و حاضرجواب می‌دانست (ابن ندیم، ۳۳۲/۵). به روایتی حتی لقب «مفید» نیز ناشی از حاضر جوابی و تیزهوشی او در اوان نوجوانی و در محضر درس علی بن عیسی رمّانی به او داده شد (ورّام، ۳۰۲/۲). خطیب بغدادی (د ۴۶۳ق) با تعصّب خاصی بسیاری از مردم را گمراه شده به وسیلهٔ او می‌دانست و وفات او را رهایی مسلمین به وسیلهٔ خداوند از دست او قلمداد می‌کرد (خطیب بغدادی، ۲۳۱/۳). طرز بیان خطیب بغدادی در واقع نشان از تأثیر شیخ مفید بر هم عصرانش و احاطهٔ او بر علوم مختلف دارد.

در کنار شخصیت علمی او، شخصیت اجتماعی او نیز به عنوان پیشوای جامعهٔ امامیّه در زمان خویش بسیار با اهمیت تلقی می‌شد. یافعی (د ۷۶۸ق) تاریخنگار سنّی از بزرگی او نزد دولت بویهیان یاد می‌کند، طوری که عضدالدوله به دیدار او می‌رفته است (یافعی، ۳/ ۲۸). در سال ۴۰۲ ق که خلافت عباسی کوشید تا برای اثبات نادرستی نسب فاطمیان از شخصیت‌های برجستهٔ زمان خویش گواهی گیرد، شیخ مفید یکی از امضاکنندگان آن طومار بود (ابن اثیر، ۹/ ۲۳۶). هنگام وفاتش هشتاد هزار نفر شیعی جنازه او را تشییع کردند (یافعی، ۲۸/۳؛ ذهبی، ۲/ ۲۲۵) و همهٔ اینها نشان از بزرگی مقام وی در زمان خویش داشت.

سید مرتضی جانشین شیخ مفید، همانند او دارای تألیفات بسیار و متبحّر در علوم مختلف بود (ذهبی، ۲۷۲/۲ـ۲۷۳). از جمله آثار او در علم کلام، *جمل العلم والعمل*، *الشافی فی الامامة*، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، *اصول الاعتقادیة*، *المقنع فی الغیبة* ؛ در فقه *الانتصار*، *الذریعة الی اصول الشریعة*، *الرد علی اصحاب العدد*؛ در ادبیات *دیوان اشعار*، *الغرر و الدرر(امالی)* را می‌توان نام برد. وی تحت تأثیر پرورش در بغدادِ دوران آل بویه و فضای عقل‌گرا و آزاداندیشانه‌ی آن و به خاطر تحصیل در نزد بهترین اساتید عقل‌گرای زمان خود ـ چه امامی و چه معتزلی ـ یعنی شیخ مفید (ابن کثیر، ۱۵/۱۲) و قاضی عبدالجبار همدانی (ابن مرتضی، ۱۱۷) درکی بسیار عقل‌گرا و منطقی از مفاهیم دینی یافت تا جایی‌که رویکردی کاملاً اعتزالی آن هم عموماً از نوع بصری ـ که عقل‌گرا تر از رقیب بغدادی خود بودند (مکدرموت، ۵۲۲) ـ پیدا کرد. وی هرچند کتاب *الشافی فی*

الامامة را در رد عقاید استاد خود قاضی عبدالجبار نگاشت (طوسی، ۲۱۹/۳)، اما تأثیرات اعتزالی و گرایش به سمت عقل‌گرایی اعتزالی در کلام او به خوبی قابل مشاهده است. ابن مرتضی او را در طبقهٔ دوازدهم معتزله قرار می‌دهد و وی را امامی متمایل به عقاید ارجاء می‌داند (ابن مرتضی، ۱۱۷). تمکّن مالی‌اش (شوشتری، ۵۰۱/۱) به او اجازه می‌داد تا آن را صرف گسترش و تحکیم عقاید امامی بر وفق افکار خویش نماید. ابن اثیر وی را مجدّد و مروّج مذهب امامیّه در سدهٔ چهارم هجری می‌دانست (آژند، ۲۴۱). تأسیس دارالعلم نمونه‌ای از کارهای اوست. به گفتهٔ ابن حجر عسقلانی دارالعلم او محل بحث و مناظره و جدل بود (ابن حجر عسقلانی، ۲۵۷/۴).

شخصیت اجتماعی وی به همراه تمکّن مالی‌اش، امکانات بسیاری را در اختیار او نهاده بود. او نقیب علویان در زمان خویش بود (ابن اثیر، ۲۶۳/۹). نقیب در زمان آل بویه به کسی گفته می‌شد که سرپرستی یکی از دو گروه علویان یا عباسیان را (که به آنها سید یا شریف می‌گفتند) بر عهده داشت تا افرادی غیر از سادات و اشراف علوی بر آنها ولایت و سرپرستی نکنند. نقیب علویان بسیار مورد احترام بوده و در عین حال نفوذ بالایی در سطوح مختلف اجتماعی داشت. بویهیان با منصب نقابت در برابر خلافت عباسی مشق سیاسی ـ عقیدتی می‌نمودند (آژند، ۲۲۱)؛ از این جهت نقیب از یک طرف در امور عقیدتی و از طرف دیگر در امور سیاسی صاحب نفوذ بود. به همین جهت سید مرتضی نیز بسیار مورد احترام دربار بود. هرچند او قبل از منصب نقابت و در زمان نقابت برادرش سید رضی نیز صاحب جایگاه بالایی بود. در جریان استشهاد نامه سال ۴۰۲ق بر ضد خلافت فاطمیان، امضای او (با وجود نقابت برادرش) در سرلوحهٔ امضاها قرار داشت (ابن جوزی، ۲۵۵/۷؛ ابن اثیر، ۲۳۶/۹). در زمان نقابت خودش نیز، خانهٔ وی پناهگاه امرای آل بویه بود چنانکه در سال‌های ۴۲۴ق و ۴۲۷ق که سپاهیان بر ضد جلال الدوله شوریدند او به خانهٔ سید مرتضی پناه آورد (ابن اثیر، ۹/ ۴۳۱،۴۴۶).

وی نه تنها در دربار که در میان عامهٔ شیعیان امامیّه در نقاط مختلف سرزمین‌های اسلامی به عنوان پیشوای امامیّه شناخته شده بود. جواب‌های او به پرسش های گوناگون از نقاط مختلف سرزمین اسلامی همچون موصل، طرابلس، طبرستان و ری، نشان از مرجعیّت او نزد امامیان هم عصر وی دارد (سید مرتضی، *رسایل*، جلداول).

مختصر آن‌که شخصیت علمی شیخ مفید و سید مرتضی حدّ بالایی از سازگاری با عصر آل بویه را در خویش دارد؛ استدلال، مناظره، بیرون آمدن از تقیّه و گرایش به سوی مبانی اعتزالی، که هم ساختارهای سیاسی و هم مقتضات زمانه گرایش به سوی

آن را تأیید می‌نمود.

شخصیت فردی همچون شیخ مفید هنگامی بارزتر شد و نمود بیشتری یافت که این نکته را به یاد داشته باشیم که به گفته خود شیخ مفید، شیعیان روزگار او «مردمی سالمند اما ذهنی متوقف و جامد دارند و از هوشیاری کمی برخوردارند» (مفید، *تصحیح*، ۸۸). جامعهٔ امامیّه در روزگار شیخ مفید به طور تدریجی خود را با شرایط جدید وفق می‌داد و افرادی همچون شیخ مفید با شخصیت مستحکم و هوش فوق‌العاده و ذهن مناظره‌گر و گرایش‌های کلامی و عقلی‌شان در پی تسریع این روند بودند.

شریف مرتضی چون در کنار شخصیت متنفذ اجتماعی‌اش شخصیت علمی نیز بود از آزادی عمل بیشتری برخوردار بود. شخصیت علمی عقل‌گرای او و همراهی با سیاست‌های آل بویه در نزدیکی تشیّع و اعتزال (که مورد تأیید او نیز بوده است)، گذار شیعهٔ امامیّه به سوی عقل‌گرایی اعتزالی را تسهیل نمود.

نتیجه

علل گرایش شیخ مفید و سید مرتضی به عقل اعتزالی را نمی‌توان در یک وجه و یک بعد تاریخی منحصر نمود (بی‌گمان شیخ مفید و سید مرتضی به عنوان شخصیت‌هایی شیعی در گرایش به اعتزال، به طور کامل حجیّت معرفت‌شناسانهٔ عقل را نپذیرفتند). کنش‌ها و محرّک‌های بسیاری در عرض یکدیگر، سبب سوق این دو به عقل اعتزالی و به همین منوال گرایش امامیان عصرهای بعد در رشته های گوناگون علوم دینی به سوی عقل‌گرایی گشت.

الف. غیبت امام دوازدهم(عج)، بیرون آمدن شیعیان امامیّه از تقیّه چه به دلیل سیاسی و چه به اقتضای فضای فرهنگی دوران، لزوم سازگاری با اوضاع فرهنگی عصر و در عین حال الزام ضروری نظام اعتقادی امامیّه به داشتن نظام کلامی دستگاه مند و منسجم، وضعیتی را در پیش پای پیشوایان امامی نهاده بود که ناگزیر در جهت دوام این فرقه و بقای آن در میان فرقه‌های گوناگون به فکر چاره‌اندیشی افتادند، هرچند باید اذعان نمود که نوع چاره‌اندیشی در مورد این مشکل نیز تا حدّی پیشوایی آنان را در میان امامیان تعیین می‌نمود. می‌توان دلیل اصلی گرایش را ـ در کنار دلایل دیگر ـ در همین امر دانست.

ب. اوضاع سیاسی عصر و سیاست‌های تعادل‌گرایانهٔ آل بویه در همزیستی شیعه و

معتزله ـ که برای بقای خود آل بویه الزامی می‌نمود ـ از دیگر علل بود. آل بویه که نه تنها از حیث تشکیلاتی، که از نظر آیینی[1] نیز به شیعیان مدد رسانیده بودند، اکنون ـ ناخواسته ـ آیندهٔ جامعهٔ شیعه را با سیاست‌های خویش تضمین می‌نمودند.

ج. در این میان نباید از سابقهٔ عقل‌گرایی در امامیّهٔ اولیه که ریشه در عقل‌گرایی امامان(ع) دارد و اکنون وظایفشان به علما تفویض گشته بود، غفلت نمود. اگر این الگو در شیعهٔ امامیّه موجود نبود، به طور مسلم رویکردهای عقل‌گرایانه در درون این نظام هرگز بارور نمی‌گشت.

د. همچنین انعطاف‌پذیری احادیث امامیّه و کثرت منابع روایی آنان و درعین‌حال خصوصیت تأویلی و تفسیری نهفته در ذات مذهب شیعه به این جریان مدد رسانید.

ه . در کنار این مقوله، شخصیت علمی و عقل‌گرای شیخ مفید و سید مرتضی نیز که سازگاری بسیاری را با مبانی اعتزالی در جهت اثبات دعاوی امامیّه نشان می‌دادند به این جریان کمک شایانی نمود. شخصیت علمی این دو در کنار جایگاه اجتماعی آنان (به خصوص سیدمرتضی) تواناییشان را هم برای دوام و بقای جامعهٔ امامیّه و هم جهت‌دادن این مجموعه به سوی رویکردهای عقل‌گرایانه فزونی بخشید.

و. در این میان سوابق تاریخی میان این دو فرقه و پیوستن معتزلیان به شیعه را اگر محرّک این دو شخصیت در گرایش به سمت اعتزال در نظر نگیریم، دست کم می‌توان عدم گرایش آنان را به سمت دیگر فرقه های کلامی همچون اشاعره ـ هرچند بسیار محدود ـ ناشی از آن دانست.

به هر صورت همواره می‌توان برآیندی از نیروهای موازی و مکمّل یکدیگر را با نسبت‌هایی متفاوت در گرایش شیخ مفید و سید مرتضی به عقل اعتزالی در نظر گرفت؛ گرایشی که راهگشای آیندهٔ شیعهٔ امامیّه تا عصر کنونی بوده است و فیلسوفان امامی مذهب یکی از پیامدهای این گرایش است.

منابع

۱. آژند، یعقوب، «بویهیان و مذهب»، در کتاب *بویهیان*، نوشته کلود کاهن و مفـیض الله کبیـر و یعقوب آژند، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی، ۱۳۸۴ش.

۱. در باره مراسم سوگواری عاشورا و عید غدیر خم در دورهٔ حکومت معزّالدوله (نک : ابن اثیر، ۵۴۹/۸ـ۵۵۰؛ ابن جوزی، ۱۵/۷ـ۱۶).

۲. ابن اثیر جرزی، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر ـ دار بیروت، ۱۹۶۵م.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *الاعتقادات*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۴. همو، *التوحید*، ترجمه علی اکبر میرزایی، قم، علویون، ۱۳۸۸ش.
۵. همو، *کمال الدین و تمام النعمة*، ترجمه منصور پهلوان، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۲ش.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیة، ۵۸ـ۱۳۵۷ق.
۷. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۸. ابن شعبه حرّانی، ابو محمد، *تحف العقول عن آل الرسول*، ترجمه صادق حسن زاده، قم، آل علی، ۱۳۸۷ش.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالمکتبة الهلال، ۱۴۰۹ق.
۱۰. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، *البدایة و النهایة فی التاریخ*، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۹۳۲م.
۱۱. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *کتاب طبقات المعتزله*، بیروت، دارالمنتظر، ۱۴۰۹ق.
۱۲. ابن مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، توس، ۱۳۷۶ش.
۱۳. ابن ندیم، محمدبن اسحاق، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدّد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ش.
۱۴. اقبال، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، طهوری، ۱۳۵۷ش.
۱۵. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر، *تاریخ مذاهب اسلام یا ترجمه الفرق بین الفرق*، ترجمه محمد جواد مشکور، تبریز، کتابفروشی حقیقت، ۱۳۳۳ش.
۱۶. پاکتچی، احمد، «ابن بابویه» و «امامیه»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد سوم و دهم، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی،۱۳۶۷ـ۱۳۸۷.
۱۷. توحیدی، ابوحیان علی بن محمد، *الإمتاع و المؤانسة*، بیروت، مکتبة العصریة، ۱۳۷۳ق؛
۱۸. خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
۱۹. خیّاط، عبدالرحیم بن محمد، *الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، ۱۹۸۸.
۲۰. ذهبی، محمدبن احمد، *العبر فی خبر من غبر*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
۲۱. رضوی صوفیانی، عظیم، *بررسی تاریخی تحلیلی عقل‌گرایی سید مرتضی و شیخ مفید در مقایسه با نظام عقل‌گرایی معتزله*، تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف من حقایق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، قم، مکتب الاعلام الاسلام، ۱۴۱۴ق.
۲۳. سید رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه فیض الاسلام، تهران، ۱۳۵۱.

۲۴. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی ملقب به علم‌الهدی، *جمل العلـم و العمـل*، در کتـاب *تمهید الاصول فی علم الکلام* نوشته شیخ طوسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.

۲۵. همو، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق؛

۲۶. همو، *رسایل الشریف المرتضی*، بیروت، النور للمطبوعات، ۱۴۰۵ق.

۲۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابوبکر، *طبقات المفسرین*، تهران، اسدی، ۱۹۶۰.

۲۸. شوشتری، نورالله بن شریف الدین، *مجالس المومنین*، تهران، اسلامیه، ۷۶ـ۱۳۷۵ق.

۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱.

۳۰. عبدالجلیل قزوینی، عبدالجلیل بن ابوالحسین بن ابوالفضل قزوینـی رازی، *الـنقض*، تهـران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.

۳۱. فقیهی، علی اصغر، *آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن عصر*، تهران، صبا، ۱۳۶۶.

۳۲. قاضی عبدالجبار ،ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، قاهره، ۱۳۸۴ق؛

۳۳. قاضی نعمان، نعمان بن محمد، *رساله افتتاح الدعوة*، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۷۰.

۳۴. کاهن، کلود، احوال عمومی بویهیان، در کتاب *بویهیان*، نوشته کلودکاهن و مفیض الله کبیر و یعقوب آژند، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی،۱۳۸۴.

۳۵. کرمر، جوئل، *احیای فرهنگی در عهد آل بویـه: انسـان گرایـی در عصـر رنسـانس اسـلامی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

۳۶. کشّی، ابی عمرو محمد بن عمر، *معرفة اخبار الرجال*، بمبئی، المطبعة المصطفوية، ۱۳۱۷ق.

۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، علمیه اسلامیه، ۱۳۴۸.

۳۸. مادلونگ، ویلفرد، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سـده‌هـای میانـه*، ترجمـه جـواد قاسـمی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.

۳۹. متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضـا ذکـاوتی قراگزلـو، تهـران، امیرکبیر، ۱۳۶۲؛

۴۰. محسن، نجاح، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صـدری نیـا، تهـران، علمـی و فرهنگـی، ۱۳۸۵.

۴۱. مدرسی طباطبائی، حسین، مکتب در *فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپنـاه، تهـران، کـویر، ۱۳۸۶.

۴۲. مفید، محمد بن محمد، *تصحیح الاعتقادات*، قـم، المـؤتمر العـالمی لألفیـة الشـیخ المفیـد، ۱۴۱۳ق.

۴۳. همو، *الفصول المختاره* (ترجمه مجالس)، ترجمه آقا جمال محمد بن آقا حسین محقق خوانساری، تهران، نوید، ۱۳۶۲.
۴۴. مقدسی، ابوعبدالله محمدبن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۱.
۴۵. مکدرموت، مارتین، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
۴۶. نعمانی، محمدبن ابراهیم، *غیبت نعمانی*، ترجمه محمد جواد غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۶۳.
۴۷. نیومن، اندرو جی، *دوره‌ی شکل گیری تشیع دوازده امامی*، ترجمه مهدی ابوطالبی و محمدرضا امین و حسن شکر الهی، قم، شیعه شناسی، ۱۳۸۶.
۴۸. ورّام، ابی الحسین ورام بن ابی فراس، *تنبیه الخواطر و نزهة النواظر*، بیروت، الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۴۹. هالم، هاینس، *تشّیع*، ترجمه محمد تقی اکبری، قم، ادیان، ۱۳۸۴.
۵۰. یافعي، ابومحمد عبدالله بن اسعد بن علي یمني، *مراة الجنان و عبرة الیقضان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان*، بیروت، موسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۵۱. یثربی، یحیی، *فلسفه‌ی امامت با دو رویکرد فلسفی و عرفانی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۲. *مجمل التواریخ و القصص*، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۸.